محكم

تداخل العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية:

مقاربة معرفية نقدية مقارنة في مشروع إسلامية المعرفة:
جدل إسماعيل راجي الفاروقي ومحمد أبي القاسم حاج حمد

محمد همام

باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

تقديم: موقع العلوم الاجتماعية في مشروع إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة مشروع منهجي يؤسس لمعرفة إبداعية أصيلة، ويتجاوز مضايق النهايات الفلسفية والوضعية الخانقة التي أوصلت الإنسانية إلى الهاوية المملوءة بالتعاسة والازدواج والتمزق والشقاء الروحي والنفسي والعاطفي والاجتماعي، رغم صعود منحنيات الانجازات المادية والتقنية، بما هي فلسفة منبتة عن الله ومنقطعة عن هداية وحيه ومنهاجه، هكذا يقدمه دعاته ومؤسسوه؛ فإسلامية المعرفة ضرورة فكرية وتاريخية كاختيار منهجي في وجه الفلسفات المادية والوضعية، وهي ضرورية للناس جميعا، وليس للمسلمين وحدهم، من منطلق الخطاب العالمي للقرآن الكريم؛ فمشروع "الإسلامية" يمتد خارج دائرة الدين الإسلامي لكي يحتضن ويمس كل ما يتحرك في دائرة الإيمان الأصيل بوحدانية الله تعالى[1]. كما أن إسلامية المعرفة هي فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني، غير وضعي، يستحضر الغائية الإلهية في الوجود والحركة.[2]

إن مشروع إسلامية المعرفة الذي وضع لبناته الأساسية الأولى الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي، رحمه الله،[3] ليس إضافة عبارات دينية إلى مباحث العلوم الإنسانية والاجتماعية أو الطبيعية، في إطار منهج المقارنة أو المقاربة مع الفكر الآخر، ولكنه إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها؛ فمشروع الإسلامية يستند إلى ضابط منهجي كلي ومعرفي هو "النموذج"[4] الذي يتجاوز حالة الدفاع المسيطرة على الباحثين المسلمين، ومنطق العجز الحضاري، وحالات السلبية الخائفة من الاحتواء والمتوجسة من كل فكر مخالف أو معاصر.

إن مشروع إسلامية المعرفة يخوض مواجهة جذرية في عمق المأزق الحضاري العالمي، ويقدم نفسه كناظم معرفي ومنهجي، ويمارس النقد، الوجه الفلسفي الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة تركيبتها

---

[1]- ينظر،عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ، منشورات الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة 9، الطبعة الثالثة 1412هـ – 1992م: 15

[2]- لا يجب أن تنسينا القيمة المعرفية والحضارية لمشروع إسلامية المعرفة، الإشارة إلى أن بعض الكتابات "الإسلامية"، وبحسن نية، تقدم هذا المشروع المعرفي والنقدي بلغة تبسيطية للمعرفة الحديثة، وبنفس مملوء بالتعبئة الأيديولوجية، يختزل موقفا هجائيا من المعرفة المعاصرة، وفي المقابل يرسخ موقفا تبجيليا من معارف التراث يغيب فيه النقد، مما يسيء إلى مشروع الأسلمة برمته. (ينظر: عبد الجبار الرفاعي، الاستيعاب النقدي للتراث والمعرفة الحديثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 23، ربيع 2003م/1424هـ. عدد خاصا عن: إشكالية أسلمة العلوم، التمركز والتحيز في المعرفة، كلمة التحرير.

[3]- يشكل بحث الشهيد الفاروقي بعنوان "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة 5، طبعة 1409هـ/1989م، يشكل الأرضية الأساسية لبحثنا في أطروحة الفاروقي، والمنطلق الأول لمعالجتنا للموضوع. وبحث الشهيد الفاروقي صغير الحجم لكنه دقيق في عرضه وكلي في تحليله.

[4]- النموذج هو بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فهو يستبعد بعضها ويستبقي البعض الآخر، بحسب دلالتها من وجهة نظره، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقا خاصا، حيث تصبح حسب تصوره مترابطة، ومماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع. أما "النموذج المعرفي"، فهو النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني؛ وكلمة "كلي" تفيد الشمول والعموم. وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية هي الله والطبيعة والإنسان. ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مطبعة دار الشروق، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م، المجلد الثاني: 444،445

الاقتصادية والاجتماعية والفكرية[5]. فالحضارة الغربية، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، انتهت من صياغة مناهجها الوضعية، انطلاقا من فلسفة العلوم الطبيعية بخلفيات منهجية مادية أو وضعية انتقائية، مع ابتعاد بين عن الفكر الديني والمقولات اللاهوتية الكنسية، مبشرة؛ أي الحضارة الغربية، بمنهجها الوضعي، بالفردوس الأرضي، ومتجاوزة "الدين الكاذب"، و"السراب الأيديولوجي"؛ أي أن التفاعل يحصل بين الوجود وحركته في إطار علاقة تفاعلية بين الإنسان والطبيعة بمعزل عن الغيب ومقتضياته، وكذا عن منظومة القيم. هذا النموذج/المنهج النقدي والتحليلي امتد إلى الدراسات الاجتماعية والإنسانية والثقافية، بدعوى تعميم المبادئ العلمية على النظام الكوني، كما انتهى إلى فصل الدين عن العالم، وتجزئة الظواهر الكونية وحركتها، فتم فصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية والاجتماعية بدعوى أن مصير الإنسان ومنزلة القيم في حياته يتعارض مع الرؤية العلمية للكون؛ الرؤية العلمية بما هي أسلوب دقيق وتجريبي يؤدي إلى اكتشاف "القوانين الطبيعية"؛ فالعلم وفق هذه الرؤية كان يعني علم الفيزياء وخاصة الميكانيكا، حيث تجري الملاحظة وفق شروط منضبطة وصارمة.[6]

ولتجاوز هذا الضيق في التصور، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، جاء مشروع أسلمة العلوم الاجتماعية والإنسانية من خلال اكتشاف جذور أزمة ميثودلوجيا العلوم الطبيعية. ولا يهدف مشروع أسلمة العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى نقد الميثودولوجيا الغربية في العلوم الاجتماعية وحسب، أو إبطال المعرفة العلمية المعاصرة بجدليتها وصيرورتها ونسبيتها واحتماليتها، ولكن بغرض إعادة توظيف هذه المعرفة في إطارها الكوني المرتبط بالغاية الإلهية غير العبثية في الخلق والتكوين، بما يجعل المعرفة الدينية المستندة على الوحي أساسا منهجيا في فهم الإنسان لنفسه وواقعه ومصيره في إطار رؤية توحيدية شاملة.[7] التوحيد كإطار مذهبي له وظيفة منهجية على مستوى الرؤية والتصور الاعتقادي وعلى مستوى التأسيس المنهجي، وكذا البناء والتغيير الحضاري.

وسنقدم في هذا البحث مجهود الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي في نقد النموذج الميثودولوجي الغربي في العلوم الاجتماعية، وهكذا مجهود أبي القاسم حاج حمد، من خلال جدل واختلاف وتنوع يسعى إلى تقديم بديل ميثودولوجي إسلامي في العلوم الاجتماعية. هذا المجهود الذي يتأسس عند هذين العلمين على مبدإ "التوحيد"،

---

[5]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع: 33

[6]- ينظر: محمد معين صديقي، **الأسس الإسلامية للعلم**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة، 3، طبعة 1409هـ/1989م: 13

[7]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ودار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م:33

كنواة صلبة وأساسية لبناء عقل الأمة، وتوجيه البحوث والدراسات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وإقامة العمران، والتمكين للصلاح والخير والإصلاح، بما أن التوحيد رؤية عامة للحقيقة والواقع والعالم والزمان والمكان والتاريخ والمصير[8]، وهو، بنظرهما، الرابطة الوثقى بين الإسلام والوجود كله بما فيه ومن فيه،[9] وهو جوهر الخبرة الدينية.

أولا– فصل الفاروقي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية في قراءة القرآن ودراسة الظاهرة الإنسانية:

1- تأريخ الفاروقي لنشأة العلوم الاجتماعية في الغرب:

تشمل العلوم الاجتماعية في تصنيف العلوم في الغرب خمسة فروع معرفية هي: علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، والعلوم السياسية، وعلم الاقتصاد، وعلم التاريخ. ويتداخل مع هذه الفروع فرعان هما: علم الجغرافيا، مشكلا الجغرافيا الاجتماعية، أو الإنسانية، أو السياسية، أو الاقتصادية، أو التاريخية، أو الثقافية، وعلم النفس، مشكلا علم النفس الاجتماعي.

وقد تحولت الجغرافيا إلى ملتقى للعلوم Rond-Point يتكون من روافد العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ بل نسلت منها تلك التخصصات المذكورة سلفا.[10] وبدأت تستقل بعض الحقول المعرفية بذاتها منذ القرن التاسع عشر، وهي نتاج المخاض العلمي الذي عرفه الغرب خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ففي هذه المرحلة كان العلماء مشغولين بتأسيس النواة الصلبة للثقافة الغربية والمسيحية على الخصوص على أساس عقلي، وتعميم هذا العمل من خلال مكتسبات الثورة الفرنسية، وتجفيف منابع الفكر غير العلمي الذي تتزعمه الكنيسة.

وقد تجلت الحرب القاسية ضد أفكار الكنيسة في مجال العلوم الطبيعية، وخاصة فيما يتعلق بعلمي الفلك والكون اللذين كانا محتكرين من قبل الكنيسة والكتاب المقدس، وكانا مؤطرين بأفكار متعارضة مع منهج العلوم

[8]- ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، كتاب **"التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة"**، ترجمة أ د. السيد عمر، طبعة 1431هـ/2010م. ويحكم كتب ومجهودات الفاروقي ناظم منهجي واحد منذ أطروحته للدكتوراه من جامعة إنديانا سنة 1952م بعنوان: "نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والابستمولوجية للقيم" وكتاب: "الأخلاق المسيحية: تحليل تاريخي ومنهجي لأفكارها المهيمنة". هذا الناظم هو التأسيس للمداخل المعرفية والمنهجية لإسلامية المعرفة وتطوير العقلية الإسلامية وتنشيط عمليات التفكير الإسلامي وملء الوجود بالقيمة. كما أن أبحاث الفاروقي تتجلى فيها شخصيته العلمية الموسوعية، وتضلعه في الأديان والفلسفة وتاريخ الأفكار والحضارات، وامتلاكه المدهش لناصية ثلاث لغات عالمية: العربية والفرنسية والإنجليزية.

[9]- ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، "التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة"، مرجع سابق: 31

[10]- ينظر: ماتي دوجان وروبرت باهر، التلاقح بين العلوم الاجتماعية والعلوم البيولوجية، ومحورية الجغرافيا في: الابتكار في العلوم الاجتماعية، الهامشية الخلاقة، ترجمة: الدكتور محمود الذوادي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1997م: 265-279

التجريبية وملاحظاتها. وبتعميق منزع الشك العلمي تحطمت كثير من يقينيات الكنيسة في نظرتها إلى الكون، كما تهدمت أطروحات علمية ظلت تؤمن بصحة المبادئ الكبرى والرئيسة للكنيسة.

كل هذا أكسب دعاة التجريبية Empiricism والعقلانية Rationalism والوضعية Positivism يقينا أكبر، وطموحا إضافيا ومثابرة في اختبار الأشياء، ورفض أساليب الاستنتاج الأخرى، والاعتماد الكلي على ميثودولوجيا العلوم الطبيعية. وشيئا فشيئا، تضاءلت أدوار الفلسفة وتخلت عن مقامها لفائدة العلوم الطبيعية، بل سعت جل العلوم إلى تأسيس بناءاتها النظرية بما يشبه العلوم الطبيعية[11]، بل تحولت العلوم الطبيعية إلى ما أسماه فرانسيس بيكون في كتابه "الأورجانون الجديد "ب" أصنام العقل أو المعرفة"، ومن بينها التعميم. وتم بالفعل تركيب صورة اجتماعية على غرار الصورة الفيزيائية للعالم كما تنشئها العلوم الطبيعية. لكن العلوم الاجتماعية ظلت غير منضبطة بالقدر الذي نلحظه في العلوم الطبيعية؛ ذلك أن ظواهر المجتمع الحي العاقل تختلف عن ظواهر المادة الجامدة غير الحية وغير العاقلة، كما أن القوى الفاعلة في المجتمع الحي لا تخضع في ظروفها أو في قياس اتجاهها لوحدات نمطية بين عناصرها. كما أن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية يفقدها حيويتها المتجددة، ويحول المجتمع، تصوريا، إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة بالأزرار! وهذا ما يقحم العلوم الاجتماعية في وظائف قذرة من مثل التأسيس للدولة الشمولية في أبشع صورها وتكثيف وظائفها[12]، واستعمال أدوات فعالة وعملية في القيام بعمليات الضبط الاجتماعي في المجتمعات الصناعية الجديدة.[13]

وذهب أوغست كونت[14] إلى أن العالم كان يتمرغ في الفترات السابقة على التفكير العلمي التجريبي في وحل المعتقدات وسذاجتها، وكان مخاصما للعقل. وقد كان أوغست كونت شاهدا على الفترة التي بدأ فيها الغرب يؤسس معرفته على العقل التجريبي، وكان يتنبأ ببروز عصر جديد سيتحرر فيه الإنسان من "الإيمان

---

[11]- ينظر: إلياس بلكا، **العقلانية المطلقة وخطرها على نمو العلم**، مجلة التسامح، عدد12، خريف 2005م ص 213

[12]- ينظر: عادل حسين، التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية، ضمن كتاب **إشكالية التحيز**، تقديم وتحرير د عبد الوهاب المسيري، منشورات المعهد العالمي للفكر الاسلامي ونقابة المهندسين، المجلد الثاني: 570

[13]- ينظر: محمود الذوادي، ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني، ضمن: **إشكالية التحيز**، مرجع سابق: 531

[14]- يعتبر أوغست كونت (1798-1857) مؤسس المدرسة الوضعية، ومؤسس علم الاجتماع الحديث، إضافة إلى المفكر الاجتماعي سان سيمون (1760-1852). وتهتم المدرسة الوضعية بدراسة الظواهر القابلة للملاحظة وإقامة علاقات بينها تشبه القوانين عن طريق كسب معرفة دقيقة وواقعية. ومفهوم المعرفة العلمية عند الوضعيين هي التي تستند إلى الملاحظة والتجربة والمقارنة وقادرة على التنبؤ بالأحداث. فالتفكير الوضعي الذي نشأ في أوروبا جاء على أنقاض تفكير ما قبل القرن التاسع عشر؛ إذ يرفض الوضعيون المعرفة المستندة إلى أسس لاهوتية دينية، ويتحفظون كذلك على المعرفة الميتافيزيقية المرتكزة على الثقة في مقدرة العقل على فهم ظواهر الكون. ومن هنا جاء تقسيم أوجست كونت بقانون المراحل الثلاث، وهي: اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية؛ فالعقل بنظر كونت غير قادر على معرفة نفسه ومعرفة العالم المحيط به، وعليه الاحتكام إلى الحواس والتجربة. فالمعرفة توجد خارج العقل أي في العالم الخارجي المحسوس، وهذا تصور يستند إلى منهجية العلوم البيولوجية والطبيعية في دراستها للظواهر الجامدة. من هنا دعا كونت إلى ما سماه "بالفيزياء الاجتماعية"، وهو استجابة لظروف المجتمع الصناعي الناشئ في فرنسا وبريطانيا. ينظر: محمود الذوادي، ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني، ضمن إشكالية التحيز، مرجع سابق: 531

الساذج والأفكار الجازمة". ودعا كونت إلى تنظيم الحياة باعتماد العلم التجريبي، ودراسة الإنسان والمجتمع كما يدرس الطب الوجود الفردي المادي. وبالمقابل دعا إلى التخلي عن النظام اللاهوتي والميتافيزيقي، وجعل مهمته إعادة بناء نظام عام للتفكير لتجاوز ما سماه "حالة الفوضى العقلية" وتعميم النظام الوضعي،[15] وتحرير الدين والأخلاق والاجتماع. وبتعميم النموذج الوضعي، ستتحول العلوم الإنسانية والاجتماعية، بنظر كونت، إلى علوم يقينية تخضع للملاحظة والتجربة، وسيتم كشف القوانين التي تخضع لها في صيرورتها وتطورها. وهذا ما يعني استبعاد ما يسميه الفاروقي "بتضمين المعيارية في مفهوم الإله"؛ أي أن الله سبحانه هو صاحب الأمر والنهي والمدبر لكل ما في الوجود، وعنايته بالكون وبكل ما يصدر فيه من حركات وسكنات وأفعال وحقائق لا يرقى إليها الشك، وأن اِتباع الإنسان لمشيئته وإرادته قدر استطاعته هو أساس قيمة الفعل الإنساني.[16]

بهذا حازت العلوم الطبيعية ميثودولوجيا الحقيقة التي أصبحت يقينا صلبا، يجب أن يمتد استعمالها إلى العلاقات الإنسانية والظواهر الاجتماعية. وقد كان هذا التوجه العلمي تعبيرا عن تحولات فكرية عميقة في المجتمعات الأوروبية وخاصة في فرنسا وبريطانيا، أسهمت فيها عوامل السلطوية السياسية التي اعتمدت الحكم الفردي المطلق الذي تلخصه مقولة لويس الرابع عشر الشهيرة: "الدولة هي أنا" (L’Etat c’est Mois)، مرتكزة على نظرية الحق الإلهي للملوك، وكذا سلطة الكنيسة المتحالفة مع الاستبداد، مما أثار غضبا أكبر ضد التفكير الديني وكل العقائد الميتافيزيقية. كما أسهمت الاكتشافات العلمية، خصوصا قانون الجاذبية في العالم الطبيعي مع نيوتن (Newton)، في تشديد الفلاسفة العقلانيين على تجاوز القيم القديمة والتقليدية؛ فقد أوحت الاكتشافات العلمية في مجال الطبيعة إلى إمكانية اكتشاف قوانين الحكم والحياة الاجتماعية وحركية المجتمع بالمنهج نفسه وبالأدوات نفسها[17]. وهذا ما رفضه ماكس فيبر والمدرسة الألمانية مؤكدين أن التعامل مع العلوم الإنسانية يختلف عنه في العلوم الطبيعية؛ فالعلوم الاجتماعية، بنظر المدرسة الألمانية، تقوم على التأويل والتفسير والتوضيح، وليس على الوصول إلى قانون. والباحث الاجتماعي، بنظر فيبر، غير متجرد من عواطفه وأسئلته.[18]

[15]- ينظر: ليفي برول، **فلسفة أوغست كونت**، ترجمة محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1371هـ/1952م: 24، (عن: محمد امحمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق: 45)

[16]- ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق: 34

[17]- ينظر: محمود الذوادي، ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني، ضمن: إشكالية التحيز، مرجع سابق: 530، 531

[18]- ينظر:أبو بكر أحمد باقادر، **الإسلام والأنثروبولوجيا**، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد ودار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت 1425هـ: 35، 34

2- هيمنة منهج العلوم الطبيعية:

وأصبحت الميثودولوجيا الاستقرائية للعلوم الطبيعية في الغرب، بنظر الفاروقي، الطريق الوحيد المؤدي إلى حقائق قابلة للملاحظة والقياس الحسيين؛ حقائق منفصلة عن الذات الملاحظة، وذات سمات ثابتة وسلوك غير متغير، وكل شيء من خلال هذا المنهج لم يعد مقدسا وأصبح قابلا للشك. ولا قيمة للبراهين إلا إذا كانت ناتجة عن تجربة لا تدحض إلا بتجربة نقيض. وتعتبر النظرية من خلال هذا المنهج "قانونا طبيعيا"، يكتسب قوته من خلال التجارب والملاحظات المتكررة.

إن منهج العلوم الطبيعية برؤيته الغربية يجعل العلم كله قابلا للتفسير، من خلال دراسته أسباب حدوث الظواهر ونتائجها وإخضاعها للملاحظة والقياس. بذلك وحده يمكن السيطرة على الكون وتوجيه ظواهره. وقد مكن التطور الهائل في مناهج العلوم الطبيعية من استكشاف الطبيعة واستغلالها إلى أقصى الحدود، مما زكى فعالية هذا المنهج ليصبح الطريق الوحيد لتحقيق الحياة المثالية، بل أصبح اليقين راسخا بأن ما تم تطبيقه بالنسبة للطبيعة وظواهرها يمكن تطبيقه فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع؛ فكلاهما يمثل الطبيعة، وبالتالي يلزم إخضاع الإنسان والمجتمع لنفس أساليب العلوم الطبيعية ولنفس القوانين من أجل الفهم العلمي الأمثل للظاهرة الإنسانية والاجتماعية. فمن خلال تطبيق المنهج التحليلي للعلوم الطبيعية على الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، يمكن التحكم فيهما، بل وتوجيهها إلى الغايات المتصورة سلفا تنظيما وتخطيطا.

3- أزمة نموذج العلوم الطبيعية ومأزق الميثودولوجيا الغربية:

كان المأزق الأول الذي وقع فيه نموذج العلوم الطبيعية هو أن جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني ليست قابلة للملاحظة الحسية ولا تقبل القياس الكمي؛ فالظاهرة الإنسانية والاجتماعية، بنظر الفاروقي، لا تتكون من عناصر طبيعية على وجه القصد، بل تنتمي إلى نظام مختلف هو نظام القيم والأخلاق والروح. وهذا النظام ليس نتاج معادلة أو تركيب طبيعي وليس قابلا للاستنتاج منه.

والمأزق الثاني هو أن الظاهرة الإنسانية والاجتماعية ليست متماثلة على صعيد الجماعات الإنسانية في العالم، بل تنحو منحى الخصوصية والتميز والاختلاف من خلال عناصر الدين والثقافة والتقاليد والأولويات الشخصية والجماعية. هذه العناصر يستحيل وضع تعريف موحد وشامل لها. وعلى هذا الأساس، ادعى الباحثون الاجتماعيون الغربيون الصفة العلمية لأبحاثهم ووصفوها بالحيادية؛ أي أنها أبحاث موضوعية تتفادى الأحكام والتفصيلات الإنسانية، كما أن عواطفها مستقلة عن الحقائق، باعتبارها معطيات تتحدث عن نفسها، وهو ادعاء، في نظر الفاروقي، غير واقعي وغير علمي؛ فليس هناك إدراك نظري لأية حقيقة دون إدراك

طبيعتها وعلاقاتها القيمية. كما أن الحديث عن المجتمع الإنساني في البحوث الاجتماعية الغربية ليس إلا حديثا عن المجتمع الغربي، والحديث عن الدين يعني المسيحية، والحديث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية ليس إلا ممارسات عامة للمجتمعات الغربية. كما أن العناصر الروحية ليس ممكنا عزلها عن الأصول الطبيعية التي تهتم بها الميثودولوجيا الغربية، كما لا يمكن إخضاعها لأسلوب علمي قياسي واحد؛ أي القياس الكمي. وقد حرص منهج العلوم الطبيعية على استبعاد العناصر الروحية أو المرتبطة بنظام القيم إما إنكارا لها أو لعدم فائدتها، بنظره، أو لكونها ليست ذات صلة وثيقة بالعناصر الطبيعية.

وهكذا ركز منهج العلوم الطبيعية على تحليل العناصر الطبيعية القابلة للملاحظة في السلوك الإنساني وفي الظاهرة الاجتماعية؛ أي تجزيء الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، فخرج بخلاصات ونتائج ناقصة، بل ومشوهة. هذا المأزق جعل الميثودولوجيا الغربية، بمنهج العلوم الطبيعية، تبحث عن الأصول المادية لعناصر النظام الأخلاقي والقيمي والروحي، مما حرم هذه الميثودولوجيا إلى اليوم من عناصر تحليلية فعالة وقادرة على التعرف على نظام الأخلاق والروح أو على الأقل التعامل معه كمعطى علمي موجود.

هذا الخلل أدى بالباحث بمنهج العلوم الطبيعية في الظاهرة الإنسانية والاجتماعية إلى السقوط في التحيز الشخصي والتأثير الذاتي في عمليات البحث؛ فقد أوهم منهج العلوم الطبيعية الباحثين بإمكانية الملاحظة ووضع القوانين بناء على قواعد علمية مدققة وعن كشف موضوعي للحقائق الظاهرة المدروسة بعيداً عن إصدار الأحكام الشخصية.[19]

وهذا التصور المنهجي الأحادي يسقط خصائص الظاهرة الطبيعية، كمعطى جامد، على السلوك الإنساني والظواهر الاجتماعية، وهي المفعمة بالحياة والمتأثرة باختيارات الشخص الملاحظ وتحيزاته، كما أن الظاهرة الاجتماعية لا تكشف عن أسرارها لكل باحث، وهي أسرار غير متناهية؛ فالمواقف والمشاعر والآمال والرغبات والأحكام لا تتكشف لباحث ملاحظ لا يتعاطف معها. فإذا كانت الحواس سلبية في إدراك الأشياء الجامدة، ويكون الإدراك عندها من خلال القوانين الصارمة، فإن إدراك عناصر نظام القيم في الظواهر الإنسانية والاجتماعية يعد في الآن نفسه تقريراً لتلك القيم؛ أي أن الإدراك يحصل عند فهمنا لتلك القيم في واقع

[19]- على خلاف تصور الشهيد الفاروقي الرافض، بصرامة، لتطبيق منهج العلوم الطبيعية في دراسة الظاهرة الإنسانية، يرى أبو القاسم حاج حمد، في تصوره لأسلمة العلوم الطبيعية، أن الإنسان مولود طبيعي، بدنا وحواس ونفسا وعقلا؛ فهو ابن المجال الكوني، وبالتالي يمكن أن تنسحب عليه وعلى أطره الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية كافة القوانين والنظريات المتولدة عن العلوم الطبيعية، ثم تفترق (النهايات) المنهجية المعرفية للقرآن افتراقا جذريا عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية الأخرى؛ فالأولى وهي المنهجية المعرفية القرآنية تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم (الخلق)،في حين الثانية وهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية تنتهي إلى مفهوم (التشيؤ)، والفارق بين المفهومين أن الخلق أكبر من التشيؤ، لا من زاوية الإعجاز الالهي في التركيب المعقد في الخلق والتخليق بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في التشيؤ، ولكن من زاوية هيمنة مفهوم (الخلق) على مفهوم (التشيؤ) ونسف قوانينه الطبيعية ذاتها علما بأنه قد ركب عليها الوجود. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق: 112. وينظر أيضا صفحات: 114، 115، 119. 135، 134، 121، 120، وهذا ما سنرى تفصيله في القسم الثاني من هذا البحث.

الحياة. فإدراك القيم لا يتم إلا عندما تؤثر فينا وتثير عواطفنا، ونحن في خضم رصدها وملاحظتها وفقا لما تتطلبه طبيعتها. ويكاد يكون الإدراك مستحيلاً، بنظر الفاروقي، ما لم يحصل ذلك التأثير أو الإغراء. فالملاحظة العلمية للظاهرة الإنسانية والاجتماعية تتلبس بالتعاطف الوجداني تجاه الشيء الملاحظ، وبناء على هذا التعاطف يتم التقرير تجاه الحقائق موضوع الملاحظة والدراسة. فلهذه الأسباب تتبدى ذاتية الإنسان الغربي في الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي وكذا في التحليلات الاجتماعية للمجتمع الغربي، والتي يقوم بها باحثون غربيون، فهي بالتالي لا تصلح للتعميم على المسلمين وعلى مجتمعاتهم.[20]

وانتقد الفاروقي الباحثين الاجتماعيين الغربيين الذين يدعون الموضوعية، وهم غارقون في التحيز. هذه الموضوعية التي لم تكن إلا حلما كما أثبت ذلك "ديلثي" في أطروحته حول "علم الاجتماع الخاص بالمعرفة"؛ فقد كانت الدراسات الاجتماعية للمجتمعات "البدائية" غير الغربية مجرد رؤية متحيزة للغرب تجاه الآخرين. وقد سعى الباحثون الغربيون إلى تعميم نظرتهم للمجتمعات البدائية كحقائق علمية وموضوعية. هذه النظريات المتحيزة التي لم يساعدها تطور "علم القيم الفينومينولوجي" في تحسين إدراك الأديان والحضارات والثقافات الخاصة بالشعوب الأخرى وفهمها في إطار من التحيز المضاد والتعاطف مع حقائقها. ولم يكن الباحثون الاجتماعيون الغربيون يستفيدون، بنظر الفاروقي، من أبحاث المؤرخين والمختصين بإقامة المقارنات بين الأديان والثقافات المختلفة. وبقي الطابع التعميمي المتحيز هو السائد في الأبحاث الإنسانية والاجتماعية الغربية؛ فجاءت مشوهة ومنقوصة ومتعالية وفاقدة للرؤية والإحساس بالظواهر المدروسة.

إن البحث الاجتماعي، في نظر الفاروقي، يتطلب التعاطف مع الحقائق، كما أن تفهم قوتها الدافعة يعد شرطا لإدراكها ومكملا ضروريا لاستنتاج صحيح؛ فمشاعر الشعوب، موضوع الدراسة، وآمالها الخاصة لا تظهر حقيقتها إلا لملاحظ متعاطف وصاحب موقف إيجابي تجاهها.

فالعلوم الاجتماعية الغربية إذن، ناقصة، وتتسم بالسمة الغربية، ولا يمكن أن تكون نموذج بحث لطالب علم غير غربي، بله أن يكون مسلما. فالميثودولوجيا الغربية، في نظر الفاروقي، تنتهك مرتكزا حاسما في الميثودولوجيا الإسلامية هو مبدأ "وحدة الحقيقة"؛ أي أن الحقيقة شكل من أشكال الله ولا يمكن فصلها عنه. والحقيقة تشتق معناها وقيمتها من إرادة الله؛ فهذه الإرادة هي غاية الحقيقة وغرضها النهائي. فقيمة الحقيقة بمدى تحقيقها للقيمة. وعليه، فإقامة منهج معرفي لدراسة الظاهرة الإنسانية والاجتماعية لا ينفصل، في نظر

---

[20]- تنظر مآزق مدارس فلسفة العلوم الطبيعية في دراسة الظاهرة الإنسانية، خصوصا جماعة فيينا والعلماء التجريبيين وفلاسفة الوضعية المنطقية ورواد التجريبية المعاصرة في: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية الإنسانية، مرجع سابق: 222-224، 243

الفاروقي، عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة؛ فالبحث في الظاهرة الإنسانية والاجتماعية لابد أن يتضمن موقفا إزاء الغايات.

لقد فصل النموذج الميثودولوجي الغربي بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، واستبعد التقييمات من العلوم الاجتماعية بضغط من أيديولوجيا "الموضوعية العلمية"، فانتهى إلى تطهير متعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية؛ فاستحوذت الحقائق الواقعية لكل مجتمع على مقدرته في تكوين المعايير الخاصة به، فحصل الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية ووضعها موضع الاختبار، بناء على مبدإ "الواقعية"، فحصل التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع؛ فالتفاحة تسقط بجبرية الجاذبية ووفقا لقانون طبيعي، وبالتالي فإن منطق الحاجة الطبيعية المباشر هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية كما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة. منطق ضيق جدا يختصر الإنسان إلى مستوى الأشياء الطبيعية، ويختصر البناء الكوني ويفرغه من تكوينه الغائي، غير العبثي، كبيت للإنسان، إلى مفهوم تتجه فيه الحركة بلا غاية.[21] لذلك، نجد مثلا التحول في الأبحاث الاجتماعية بناء على مبدإ استقلالية الحقائق الاجتماعية عن القيم؛ فظاهرة البحث الجنسي المتحرر من القيم، حول الانتباه عن البحث في الزنا كظاهرة اجتماعية وأخلاقية شاذة، إلى تركيز البحث على موانع الحمل.

كما أن فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الاجتماعية، جعل العلوم الإنسانية في نطاق خارج العلم؛ مما أعفى الأبحاث الإنسانية من كل انضباط علمي وتشدد خاص بالموضوعية، فأنزلت الأبحاث الإنسانية إلى مرتبة دنيا، باعتبارها أبحاثا غير موضوعية وبالتالي "غير علمية"، مما جعلها عرضة لهجمات مذاهب النسبية والتشكيك والذاتية، وهذا ما أفسد قوة متضمناتها كالإيمان والعقيدة والأمل والخير والواجب والجمال... في تقرير قضايا الحياة والتاريخ.

4- دور الفاروقي في أسلمة العلوم الاجتماعية:

جاء مجهود الفاروقي في أسلمة العلوم الاجتماعية على خلفية نقدية لمفكري الحداثة والتحديث في العالم العربي والإسلامي، خصوصا في البحوث الاجتماعية؛ فأغلب المشاريع البحثية الحداثية في العلوم الاجتماعية غاب عنها منطق التجديد الجدلي من الداخل، وطغت عليها الترجمات من الخارج والتماهي مع النهايات الفلسفية والفكرية، وكذا الخبرات المنهجية والواقعية للفكر الاجتماعي الغربي[22]. فمجهود الفاروقي يتأسس على بدايات معرفية ومنهجية هي من أصول تكويننا الثقافي خارج منطق "القطيعة المعرفية". أما البحث الاجتماعي

[21]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، مرجع سابق: 69

[22]- للوقوف على تقليدية الباحثين الاجتماعيين العرب وغياب الابتكار عن أبحاثهم وانقطاعهم عن أصولهم الثقافية والاجتماعية، ينظر: الفصل الأول من كتاب **"الإسلام والانثربولوجيا"**، بعنوان "أسلمة العلوم الاجتماعية"، د. أبوبكر أحمد باقادر، مرجع سابق: 9-28

الحداثي في العالم العربي، فغلب عليه هم التزين بمواصفات الغالب، بتعبير ابن خلدون، بل لم يتفاعل حتى مع الموروث النقدي العلمي التجديدي كما كان مع فلاسفة الإسلام وعلماء الاجتماع؛ كابن سينا (ت 1073م)، الذي وحد بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بانسجام مع الوحي، والفارابي (ت950 م) الذي وضع قواعد الموسيقى، وابن خلدون مؤسس فلسفة علم الاجتماع والتاريخ، وابن رشد بمساهماته العقلية التجديدية في الفكر والإصلاح. ومنهم من اكتشف العلاقة بين الإنسان والبيئة والطبيعة كابن طفيل الأندلسي (ت1185م) صاحب قصة "حي بن يقظان"، ومنهج ابن باجة (ت1139م) الذي فصل مراحل التطور العقلي، وغيرهم كثير من العلماء العقلانيين النقديين التحليليين، ممن استخدموا "العقل" في تفاعل مع الوحي، في بحوثهم التجريبية والتطبيقية، سواء في البصريات أو في الرياضيات أو في الكيمياء أو في الطب. هذا المجهود العلمي المتكامل غاب عن البحوث الاجتماعية المعاصرة وعن مناهجنا التربوية المعاصرة، وتم الاكتفاء بترجمة نهايات أوروبا الفكرية والفلسفية وفصلها عن سياقها الجدلي الذي بقي يحاورها ويصارعها ويرفضها ويتقبلها على مدى أربعة قرون.[23] ويمثل مجهود الفاروقي حالة نقدية بين المشتغلين في العلوم الاجتماعية؛ كما يعبر عن حالة من الحذر حيال احتمال تصدير التبعية الفكرية في خلال النظريات الغربية. وتدعم هذا المدخل العام لهذا الموقف النقدي الذي يجسده الفاروقي وآخرون [من خلال كشف تحيز الدراسات الغربية وتحاملها على تاريخ الشعوب غير الأوروبية وعلى تراثها. وكشف هذا العيب هو في حد ذاته انتماء للأمة وثقة في كسبها وقدرتها وإرادتها[24]، بل إن الأبحاث الاجتماعية الغربية ظلت وفية لرسالتها "التاريخية" في "تحديث العالم وتمدينه" بكفاءة أعلى، مع إعادة إنتاج السيطرة الغربية، وتعميم نموذجها المعرفي، القائم على "الإنسان الاقتصادي"، "الخالق"، "الفعال لما يريد"، "قاهر الطبيعة"[25]. كما تحولت أساليب البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى عقائد في العلم والأيديولوجيا[26]. وهذا ما يلحظه المطلع على تراث المفكر الاجتماعي إميل دوركهايم؛ فقد ظل مخلصا لمذهبه الوضعي، وكان مؤمنا بضرورة الذهاب بالوضعية إلى أقصى حدودها، بل وتلبس بلباس الحتمية في مواجهة

[23]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **ابستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**، مرجع سابق: 122-123. تنظر أيضا مجهودات علماء المسلمين في المجالات العلمية المختلفة، في إطار رؤية تصورية ومنهجية متكاملة في: عماد الدين خليل، "حول تشكيل العقل المسلم"، منشورات الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (6)، الطبعة الخامسة، 1415هـ/1995م: 59-103.

[24]- ينظر: عادل حسين، **التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: تراثنا هو المنطلق للتنمية**، ضمن كتاب: إشكالية التحيز،مرجع سابق، المجلد الثاني: 573

[25]- ينظر: عادل حسين، **التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية**،، مرجع سابق: 574

[26]- ينظر: محمد امحمد أمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، (4)، الطبعة الأولى، 1412هـ/1991م: 30

خصومه من المؤمنين بالمسيحية، وحول العلم إلى إيديولوجيا عقائدية في حروبه الفكرية معتبرا أن الدين وريث للعلم.[27]

وينطلق مجهود الفاروقي في أسلمة العلوم الاجتماعية من مبدإ "التوحيد"، وهو عنده رؤية للعالم، ورؤية عامة للحقيقة، وهو الأصل الذي تستمد منه الحضارة الإسلامية، بعلومها، هويتها، وهو مبدأ التاريخ ومبدأ المعرفة ومبدأ الغيب ومبدأ الأخلاق. فالإيمان الإسلامي، في نظر الفاروقي، ليس مجرد مقولة أخلاقية، بل هو مقولة معرفية؛ أي مفهوم مرتبط بالمعرفة وبصحة الأخبار التي يتأسس عليها. ويتفرع إلى ثلاثة مبادئ معرفية، وهي: رفض كل ما لا يتماشى مع الحقيقة، ونفي التناقضات النهائية، والانفتاح على الدليل الجديد وعلى دليل المخالفة؛ فالتوحيد إذن مدخل تصوري ضروري، بنظره، في البحوث الاجتماعية المتعلقة بالفرد أو الجماعة، أو الإنسان والطبيعة، أوالدين والعلم. فالتوحيد ناظم منهجي وتصوري لكل عمليات البحث. والتوحيد يعني أن الله تعالى موجود وواحد وخالق وملك ووهاب ورزاق، ومسبب الأسباب، وهو هدف كل شيء في الوجود وغايته. كما أن المعرفة الموضوعية عن العالم هي معرفة لإرادة الله وتدبيره وحكمته. كما أن حركات البشر وسكناتهم ونواياهم وكسبهم ونضالهم يتقرر بإذن الله وأمره؛ أي أنها تدخل جميعا في النمط الإلهي الذي أوحى به سبحانه، والذي يتنزل في الزمان والمكان؛ فاكتشاف هذا النمط يعني تدخل المسلم في إعادة صياغة الزمان والمكان إلى إعادة بنائهما، وليس إلى الهروب منهما، ولا إلى التخلص منهما، على شاكلة ما تصبو إليه النزعة الهندوسية والبوذية مثلا. عندها تصبح إعادة بناء الزمان والمكان الاستجابة لإرادة الله تعالى في الكون، عبادة وطاعة، وليست عملية غزو للطبيعة ولا قهرا لها، على شاكلة سلوك الإنسان الغربي البروميثوسي، بل يصبح الأمر عند المسلم تسخيرا مما يحصنه من آفات ثلاث في البحث والكسب، وهي: إعادة القدرة على قهر الطبيعة، والإصابة بغرور القوة حالة نجاحه، أو الإصابة باليأس والإحساس بالعجز حالة فشله.[28]

ويلح الفاروقي أيضا على أن العلوم الاجتماعية يجب أن تنطلق من معطى أن الإنسان يعيش في الكون الذي يحكمه الله غيبيا وقيميا؛ فالبحوث الاجتماعية تبحث في خلافة الله على الأرض من خلال الإنسان، وهي خلافة اجتماعية، وتتكفل بدراستها العلوم التي تسمى "العلوم الخاصة بالأمة". ويرفض الفاروقي التفريق بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، ويدعو إلى إعادة تصنيف جديد للعلوم يقوم على التمييز بين العلوم الطبيعية التي تدرس الطبيعة وظواهرها، والعلوم الخاصة بالأمة التي تتناول الإنسان والمجتمع. وتختلف العلوم الطبيعية عن العلوم الخاصة بالأمة في موضوع الدراسة، ويحظيان جميعا بنفس الأهمية من الناحية

---

[27]- عن: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية: 49 ,Education et Sociologie: Emille Durkheim, P: 56, édition 4, 1980 PUF

[28]- ينظر: **"التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة"**، مرجع سابق: 30- 89-93

الميثودولوجية الخاصة بالمعرفة الإنسانية؛ فكلا العلمين يهدف إلى اكتشاف النمط الإلهي وفهمه، سواء في الأشياء المادية (العلوم الطبيعية)، أو في الشؤون الإنسانية (العلوم الخاصة بالأمة/العلوم الاجتماعية)؛ فقد تختلف الأساليب والمفاهيم ولكن الأبحاث سواء كانت طبيعية أو اجتماعية تخضع لنفس القوانين لإثبات صحتهما. وهذا أمر يبدو صعبا قبوله عند دعاة منهج العلوم الطبيعية، خصوصا وأن البحث في العلوم الاجتماعية يجعلنا نصطدم من الناحية المنهجية بأشياء تسمو فوق الوجود المادي، وأمور تتعلق بالطقوس، وكذا وضع تقريرات عن ماض غير معروف، مما يصعب إخضاعه للبحث المنطقي، لكن الفاروقي يقلل من أهمية هذه الأمور مؤكدا أن كل ما قدمه الإسلام عن طريق النقل أو الحديث كان ثابتا أو قابلا للإثبات عن طريق العقل والفهم الإنسانيين.[29]

وليس النمط الإلهي الذي تبحثه العلوم الطبيعية أو الاجتماعية مجرد معيار يتمتع بشكلية مقدسة للوجود ولا يتصل بالحقيقة الواقعية، بل هو معطى حقيقي بمقتضى أن الله سبحانه قد جعل الحقيقة تميل إلى تجسيده، وهو نوع من الوجود الفطري الذي غرسه الله في الطبيعة الإنسانية، سواء كانت فردا أو جماعة أو أمة؛ فالبحث الاجتماعي هو كشف للنمط الإلهي في الشؤون الإنسانية؛ كشف قوته، وعوامل تحقيقه، أو أسباب إعاقته في إتمام عملية التجسيد في تداخل جميع العمليات الأخرى الخاصة بالحياة والأمة. فالباحث الاجتماعي الإسلامي يكون نزاعا إلى النقد؛ أي نقد الحقيقة في ضوء النمط الإلهي، عكس الباحث الاجتماعي، صاحب خلفية العلوم الطبيعية، فهو لا يستطيع انتقاد الأهداف والغايات الجوهرية للمجتمع، ولكنه يغرق في نقد الوسائل بسبب التزامه الصارم بتصوير الأشياء وليس تأييدها، مع إخلال بهذا الالتزام في أكثر من مناسبة؛ ذلك أن إنكار البحث الاجتماعي الغربي لقيمة العلاقات الروحية في المجتمع يعني الثقة في نقيضها؛ أي القيم النفعية والثقافية التي يؤسسها المجتمع لنفسه. أما الباحث الاجتماعي الإسلامي، فيلتزم بالقيم الإسلامية بشكل صريح من دون أسف أو خجل؛ فالحقيقة عنده ليست أكثر من فهم ذكي للطبيعة المتمثلة في التقارير والتجارب العلمية، أو تفهم الوحي الإلهي في القرآن الكريم، وكلاهما من صنع الله.

---

[29]- يقترح حاج حمد في أسلمة العلوم الاجتماعية طريقا آخر في الربط بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من خلال تتبع مراحل المعرفة الإنشائية وأطوارها الأكثر تعقيدا من أشكال الظاهرات الطبيعية المتماثلة وإلى الناتج عبر التركيب المادي ثم إلى ماهو أعقد ؛فوضع منهج دراسة العلوم الطبيعية بعمق فلسفي إسلامي يتم بإعادة تصنيف المعرفة وفق منهج تطبيقي متعدد المراتب طبقا لتعدد مراتب العلوم الطبيعية الكونية نفسها، مع ربط كل مبدإ طبيعي بقانونه الأخلاقي الذي ينسجم مع الدين؛ إذ تتجاوز عندها الطبيعة ذاتها المادية بقوة التخليق الإلهي باتجاه الغاية. فهنا مثلا تتم إعادة صياغة علم النفس بفروعه المختلفة لدراسة المصادر الكونية في تركيب النفس ومكيفاتها السلوكية، فتحقق قفزة علمية تتجاوز السقف الراهن، وفي هذا الإطار نفسه تتم أسلمة العلوم الأخرى، ويتحقق للإنسانية ارتباطها المنهجي والمعرفي بالبعد الغيبي في تكوينها. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، مرجع سابق: 92

ثانيا– وصل أبي القاسم حاج حمد العلوم الطبيعية بالعلوم الاجتماعية في قراءة القرآن ودراسة الظاهرة الإنسانية:

1- أسلمة العلوم الطبيعية والاجتماعية:

يعتبر حاج حمد مجهوده لأسلمة العلوم الطبيعية والاجتماعية متجاوزا لمرحلة النداء لأسلمة العلوم إلى مرحلة وضع الأسس التطبيقية لصياغة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية وفق المنهجية المعرفية القرآنية؛ ويمكن تطبيق هذا المنهج في كل المجالات والتخصصات. كما حرص حاج حمد على تجاوز الجدل الذي لا ينتهي حول إمكانية الفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية التطبيقية، أو إمكانية الفصل بين الدين والعلم، أو عمليات التوفيق بينهما. فأطروحة حاج حمد ترفض تجزئة الظواهر الكونية وحركتها، بما فيها الإنسان.[30] وتستند هذه الأطروحة إلى وحدة القرآن العضوية، من خلال منطق علمي تحليلي، متجاوزا عمليات الاستقراء المرتبطة بالعقليتين الإحيائية والثنائية المتقابلة. ويعتبر حاج حمد أطروحته قراءة جديدة متوافقة مع خصائص التركيب القرآني الكوني.

ويتكون البرنامج التطبيقي لأطروحة حاج حمد في أسلمة العلوم الطبيعية والاجتماعية من ستة مبادئ هي: منهجية المعرفة الوظيفية، والمعرفية الوظيفية عوض النسبية في المنهج القرآني، ومبدأ العلاقة بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ، ومنهجية الخلق والمعرفة الوظيفية للعلوم؛ أي الصيرورة، والتركيب الطبيعي في علاقته بالزمن والصيرورة وإنتاج الأفكار، والغاية والغائية الكونية المزدوجة. وقدم حاج حمد ثلاثة أمثلة تطبيقية لأطروحته؛ واحد اجتماعي إنساني، والثاني تاريخي، والثالث في علم النفس.

فبحسب المبدأ الأول ينطلق حاج حمد من عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ ذلك أن القرآن الكريم يقرر كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعية أن الإنسان مولود طبيعي للمجال الكوني؛ إذ يمكن أن تنسحب عليه وعلى أطره الإدراكية وسلوكاته النفسية والاجتماعية كافة القوانين والنظريات المتولدة عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية؛ فالمنهجية القرآنية تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم (الخلق) في حين تنتهي فلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم (التشيؤ)، والخلق أكبر وأشمل من التشيؤ، بل الخلق مهيمن على التشيؤ. فقانون التشيؤ يعتمد التحكم في التحولات الإيحائية أو الفيزيائية؛ إذ يختلف الناتج باختلاف المركبات، عكس قانون الخلق الذي ينقض تلك القوانين بذات الوقت؛ إذ يمكن أن تتحدد خصائص المركبات الطبيعية ويختلف الناتج، كما قد يتحد! فعندما تختلف العناصر المتفاعلة ويتوحد الناتج

---

[30]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ث 111

الطبيعي، يقول تعالى: "وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه، وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون". (فاطر/12). أما عندما تتوحد العناصر المتفاعلة ويختلف الناتج الطبيعي، فيشير إلى ذلك قوله تعالى: "وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان ليسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون." (الرعد/4). فقانون التشيؤ الذي تعتمده فلسفة العلوم الطبيعية لا يحتمل هذه الوحدة في الخصائص التكوينية الأولية للعناصر المتفاعلة والتنوع في الناتج. فقوة التخليق، إذن، أعظم من مفهوم التشيؤ الطبيعي، ومفهوم الخلق أكثر غنى وتنوع. ومظاهر الحياة في تعددها وتنوعها متولدة من مادة واحدة هي الماء؛ قال تعالى: "أوَ لمْ يرَ الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون". (الأنبياء/30)، بل إن مفهوم الخلق يولد ناتجا حيا من ميت وناتجا ميتا من حي؛ قال تعالى: "إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلك الله فأنّى تؤفكون". (الأنعام/95). فقواعد المعرفة التطبيقية، إذن، بين الخلق والتشيؤ متحدة في الفعل الكوني، لكنهما يفترقان في النهايات. لذلك، نحن مطالبون باستيعاب العلاقة بين قوانين العلوم الطبيعية في دراسة الظاهرة الإنسانية الاجتماعية من الناحية الوظيفية، وليست فهما مطلقا يمتد بفلسفة العلوم الطبيعية إلى نهاياتها المادية.

ويرفض حاج حمد مقولة (نسبية المعرفة) الخاصة بالعلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية، لأن القول بالنسبية يقلل من قيمة القانون العلمي الطبيعي وتوابثه، كما يضعف الانتماء للعلم، وفي المقابل يعوض النسبية ب (الوظيفية)، وهي بنظر حاج حمد، لا تخل بالمفهوم التوحيدي إلا حين يتعالى الإنسان بالقانون الوظيفي الطبيعي على مفهوم (الخلق). عندها نعالج السلوك المتعالي ولا ندمر المعرفة والمنهج العلمي الوظيفي.

إن القول بالمعرفة (النسبية) للعلوم يخلق هوة معرفية ومنهجية، بنظر حاج حمد، بين قدرة الله المطلقة وقانون السببية الوظيفي؛ فيتم نفي السببية مطلقا بدعوى التأسيس للمعرفة (التوحيدية). وتتحول الأسباب إلى مجرد (قرائن)، تفتقد إلى الروابط الذاتية بينها؛ كأن تصبح الشمس مجرد دلالة على امتداد الظل وليست علة له، مع أن آيات القرآن الكريم لا تتعارض مع العلم الطبيعي بصفته الوظيفية، بل تتعارض مع صفته النسبية؛ أي لما تتحول السببية إلى مطلق. أما المعرفية الوظيفية، فلا تتحول إلى مطلق، لأنها وظيفية كما ليست نسبية لأنها كاملة القوة. من هنا تكتسب العلوم الطبيعية وتطبيقاتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية كافة أبعادها ودلالاتها المنهجية والمعرفية دون التفاف عليها بمنطق النسبيات. عندها، تصبح فلسفة العلوم الطبيعية من صلب المعرفة التوحيدية التي يقرها القرآن الكريم في دائرة الخلق الكوني، بما يساعد الإنسان على فهم أكثر لحقائق القرآن نفسه وكشف منهجيته عن المنشأ والتكوين والغايات، من خلال (منهج علمي وظيفي). ويستبعد حاج حمد في

هذه العملية (الفهم التأملي) المستند على مبادئ العقل الفطري كما تجسده المعرفة التراثية. فتجريد فلسفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية من نهاياتها المادية والوضعية الإنتقائية وتحويلها إلى معرفة وظيفية تنتج قوانين ونظريات التشيؤ، وليس الخلق هو الأسلوب الأنجع لتحديد إطارها المعرفي في إطار الرؤية التوحيدية القرآنية.

وعمل حاج حمد على تأسيس نموذجه المنهجي المعرفي، وفق هذا المنظور، من خلال التمييز بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ والعلاقة بينهما.

وتعكس (منهجية الخلق)، بنظر حاج حمد، قدرة الله المطلقة في الوجود، إلا أنها لا تتجاوز (منهجية التشيؤ الوظيفي)؛ فمنهجية الخلق تعني فعل الله سبحانه وتعالى، في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي. فالتخليق الكوني عملية ممتدة ومعقدة وجدلية يستحيل إدراكها ما لم تدرك كافة أبعاد هذه الكونية وتفاصيلها وانعكاساتها في تشكيل ظواهر الأرض، وهو أمر فوق طاقة الإنسان، ومحاولة الإحاطة به كله والسيطرة عليه، بالعلم أو بغيره، هو كبر في الصدور، بتعبير القرآن الكريم؛ قال تعالى: "إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله، إنه هو السميع البصير. لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون. وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء قليلا ما يذكرون". (غافر/56 – 58). فعلاقة منهجية الخلق بمنهجية التشيؤ علاقة تكاملية؛ إذ منهجية التشيؤ قابلة للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية، ومنهجية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي.

وبما أن الظاهرة الانسانية هي النقطة المعقدة بين العلوم الطبيعية بمنهجيتها الوظيفية؛ أي منهجية التشيؤ، وبين منهجية الخلق، قدم حاج حمد اجتهادا تحليليا لعلاقة النفس بالروح، وربط النفس بالكون الطبيعي المتفاعل بثنائية جدلية في سورة (الشمس). وبحكم ثنائية التكوين الكوني الجدلي وفر لها مساحات الاختيار فألهمها فجورها وتقواها بموجب التكوين الطبيعي والتركيب. أما الروح، فهي التي تفصل الإنسان عن المجال الكوني الطبيعي، وهي من أمر الله؛ قال تعالى: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أتيتم من العلم إلا قليلا". والروح، بنظر حاج حمد، ليست مصدرا لطاقة الحياة والوجود، ولا يؤدي سلبها إلى الموت، بل قصر القرآن الكريم ذلك على النفس المكونة داخل النطاق الطبيعي الكوني؛ فالنفس هي التي تموت، وهي التي تخرج حالة الموت، وهي التي تشترى في حالة المجاهدة والبيعة الإلهية؛ قال تعالى: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم". (التوبة/7)، وهي مستودع المشاعر والأحاسيس والمواقف. أما الروح، فهي من خارج النسيج الكوني لأنها من أمر الله يهبها لمن يريد وتسمو على مكونات الطبيعة. وعليه، فالقوى النفسية

والإدراكية، وفق هذا المنظور، ليست متعالية على التكوين المادي الطبيعي، بل هي نتاج للطين والماء، مما يجعل هذه القوى النفسية والإدراكية موضوعا لقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية، والمعرفة الاجتماعية والإنسانية. وهذا الكل متضمن في منهجية الخلق مما يفتح آفاقا جديدة ورحبة لمعرفة الإنسان وثقافته مقارنة مع وحدة خصائص الإنسان بحكم وحدة خصائص التركيب.

ويتناول برنامج حاج حمد التطبيقي علاقة التركيب الطبيعي للإنسان بالزمن والصيرورة وإنتاج الأفكار؛ فمنهجية الخلق الإلهي المتعالية لا تجعل خلق الإنسان فجائيا، ينطلق من أحداث الكائن الإنساني في المكان، وحسب، بل يمتد في الزمان عبر صيرورة ممتدة تنعكس عليها قوانين التشيؤ الوظيفي. فالخلق الفجائي، بنظر حاج حمد، يبطل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة. فالصيرورة في التكوين هي الزمن والحركة عكس المفاهيم السكونية، التوراتية مثلا، حول خلق الإنسان. والصيرورة القرآنية مرتبطة بمنهج الخلق الإلهي الأكبر للسماوات والأرض كما توضحه آية 57 من سورة (غافر): "لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس".

وتشرح سورة (الانفطار) تعدد مستويات التكوين الإنساني عبر الزمن والصيرورة من الخلق إلى الاستواء إلى الاعتدال. كما تشير المادة القرآنية إلى تعدد الصور التي استمدت من أشكال مختلفة عكس الدراسات التطورية؛ قال تعالى: "يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك". (الانفطار/6-8). كما فصلت سورة (الأنبياء) صيرورة الخلق الإنساني من خلال الربط بين الحياة والماء؛ قال تعالى: "أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون". (الأنبياء/30). ويحاجج الله تعالى الكفار بالفتق، كأصل للتكوين، الممكن إدراك تجلياته بالعين المجردة من خلال انفلاق الحب والنوى، كما تشرح ذلك سورة الأنعام؛ قال تعالى: "إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى يؤفكون فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم". (الأنعام/95-96). فلحظة الانفلاق هي بداية عنصر الزمن الكوني وبداية الحياة من أصل الماء ليستمر التشكل ضمن آجال زمنية مختلفة؛ أجل نسبي وأجل مطلق؛ قال تعالى: "هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون". (الأنعام/2). والقدرة الإلهية المتعالية تتجلى في الجمع بين الأجلين النسبي والمطلق. وبعد الزمن يدخل الله تعالى الطاقة الحرارية في أصل التكوين الطيني والمائي. طاقة حرارية توحي بالحركة، والحركة توحي بالصيرورة الزمانية؛ قال تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون والجان خلقنا من قبل من نار السموم، وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". (الحجر/ 26-

29)[31]. ويربط حاج حمد فكرة أن آدم هو أول البشر بالإرث التفسيري التوارثي المستند على الأساطير البابلية؛ فآدم، بنظر حاج حمد، هو أول المصطفين بالنبوة ونفخ الروح وشرعة الزواج من البشر. هذا التراث الأسطوري هو الذي أعاق، بنظر حاج حمد، بناء وعي منهجي عند كثير من المسلمين ومزج المعرفة القرآنية بأساطير الأولين. وهذا أمر نلمسه واضحا في كثير من كتب التفسير؛ من مثل ما نجده في قصة خلق آدم المنقول كثير منها عن الإصحاح الأول والثاني والثالث من سفر التكوين في التوراة؛ مثل قولهم "خلق الله الإنسان على صورته"، مع أن القرآن الكريم يسترجع التاريخ البشري بطابع نقدي وتحليلي خارج الإسقاطات الذهنية التي تغرف من الفكر الأسطوري، مما رسخ الاصطدام التاريخي بين العلم والدين. فقد مس التحريف قضايا الخلق والتكوين وميراث النبوات؛ مثل فلسفة القربان[32]، والتي تناول فيها حاج حمد مضمون العلاقة الإبراهيمية بالله ضمن منهجية علوم الطبيعة الوظيفية والتسخير الكوني في إطار منهجية الخلق، معتبرا أن الله تعالى لم يأمر إبراهيم (عليه السلام) بذبح ابنه، وإنما أخذ إبراهيم بصورة الرؤيا دون أن يتأولها إلى حقيقتها، فعاتبه الله تعالى بقوله: "أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا"، وهذا خلل في التعامل المنهجي مع المعرفة القرآنية بنظر حاج حمد. فنفي التعلقات غير المعرفية بالقرآن يوضح آفاق الصيرورة في الخلق، كما تساعدنا مناهج العلوم الطبيعية الوظيفية على الفهم المنهجي لقوانين التفاعل الإنساني بالوجود الكوني، من خلال كشف الناتج عن هذا التفاعل على مستوى التكوين الاجتماعي والعقلي والأخلاقي والسلوكي، ومن هنا تتحقق أسلمة هذه العلوم. فالإنسان وحدة متفاعلة مع الكون، كما أنه متولد عن الكون، وهو ليس انعكاسا لمادة الكون فقط ولكن لمبادئ التخليق نفسها والكامنة بدورها في علوم الطبيعة الوظيفية وثنايا الذهن الإنساني[33]. وبحكم هذا التركيب والتداخل التوليدي بين الكون والإنسان يبرر حاج حمد الأخذ بنتائج العلوم الطبيعية الوظيفية في "السببية"، و"الصيرورة"[34]، وتوظيفها في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو عين ما تشرحه سورة الطارق. ومن خلال هذا المزج بين العلوم الطبيعية الوظيفية والعلوم الإنسانية والاجتماعية يمكن أن ندرس، بفعالية، أنفسنا وأفكارنا

---

[31]- يذهب حاج حمد في هذا السياق إلى أن استخلاف آدم هو مرحلة لاحقة من بعد خلق البشرية وتشكيل صورة الإنسان. "ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" (الأعراف/11) (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 125)

[32]- إضافة إلى "فلسفة القربان" التي جسد حاج حمد من خلال قراءتها الجديدة، القطيعة المعرفية القرآنية مع إسقاطات العقلية الأسطورة المرتبطة بالإرث البابلي والتوراة، تناول حاج حمد أيضا، دراسة بعض المفردات القرآنية، معتبرا أن دلالات ألفاظ القرآن الكريم مستخدمة بدقة إلهية معرفية مطلقة؛ فتناول: "الثوب" و"اللباس" والفرق بينهما، كما ورد في سورة الأعراف/19-28. كما تناول الفرق بين السوءة والعورة، وبين العورة والفرج، وبين المس واللمس، وبين الحجاب والخمار.

[33]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 134

[34]- تقابل الصيرورة، التي يستخدمها حاج حمد، (الجعل) في القرآن الكريم، باعتباره تحولا في الخلق. ويستعمل حاج حمد (الصيرورة الغائية) تمييزا لها عن الصيرورة المادية والوضعية التي تجعل منها مجرد حركة للتفاعل المادي المتحول بدون غاية. ولحظة التحول في الصيرورة هي لحظة جدلية، لحظة تفكيك وتركيب معاجم في إطار منهجية الخلق المستحوذة. فالجدلية من منظور إسلامي، كما يقدمه حاج حمد، تخالف جدلية المطلق المثالي الهيجلي وكذا المطلق المادي الوضعي؛ فهي تستخدم القضية ومقابلها، وتعبر عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة والتطور نحو غائية. فالجمع بين القراءتين جدلية ذات غاية وذات مراتب تأليفية وتوحيدية وإدماجية؛ أي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 232-234)

ومراحل نمونا وتطورنا، من خلال هيمنة الخلق على التشيؤ. فالأمر الإلهي، بنظر حاج حمد، كان عبر التاريخ متداخلا مع قوانين التشيؤ، بل إن التشيؤ هو مظهر الأمر الالهي في الواقع، بالارتباط بالخلق المقدر؛ قال تعالى: "إن كل شيء خلقناه بقدر وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر". (القمر/49-50). فالقول الإلهي تأتي بعده الإرادة الإلهية ضمن قوانين الوجود وحركته وصيرورته، وهذا ما نجده في سور: النحل، ويس، ومريم، وغافر، والإسراء؛ فالخلق متسلسل عبر صيرورة محكومة بمنهجية الخلق الإلهي المستوعبة والمتجاوزة بذات الوقت لمنهجية التشيؤ الطبيعي الوظيفي. إن الخلفية المعرفية القرآنية هي التي تجعل الإنسان يميز بين فصل السنن الموضوعية لحركة التاريخ والإرادة الإلهية المتشيئة في هذه السنن. ويقدم حاج حمد، في هذا الإطار، نموذج بني إسرائيل والظاهرة الصهيونية، كما تشرحه سورتا الإسراء والحشر؛ وهو تاريخ يتفاعل فيه القضاء الإلهي المتشيء في حركة التاريخ مع الصيرورة. أما فهم الإرادة الإلهية في معزل عن التشيؤ في قوانين الوجود والحركة الوظيفية، فهو إسقاط للصيرورة ولعلاقة الإنسان الموضوعية والعلمية والمنهجية مع الكون ومع نفسه، عندها يصبح الإنسان عاجزا عن اكتشاف الكون والقوانين الطبيعية والاجتماعية، ومعطلا لقواه الإدراكية والنفسية المستمدة من النسيج الطبيعي الكوني المتحول والمتحرك. عندها يفشل الإنسان في إنجاز حضارة علمية توظف الطاقة، وتفهم قوانين المعرفة، وتطور الإنسان والمجتمع.

إن وضع اليد على المفهوم الوظيفي للعلوم الطبيعية وعلاقتها بالإنسان، هو تجاوز للفلسفات اللاهوتية التي استلبت الطبيعة والإنسان، كما غفلت عن منهجية الخلق المستوعبة والمتجاوزة لقوانين التشيؤ الوظيفي، وأخذت بمبدإ الغائية الأحادية الساذجة. إن المنهجية المعرفية القرآنية تزودنا بغائية مزدوجة أساسها الخلق والتشيؤ؛ إذ الظواهر الكونية مرتبطة بوجود الإنسان نفسه. ويحكم الغائية المزدوجة مقابلة تكوين الخلق بالحق مصداقا لقوله تعالى: "وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون". (الدخان/38 – 39)، وقوله تعالى: "وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتخذ لهوا من لدنا إن كنا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون وله ما في السماوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون". (الأنبياء/16 – 19). فمبدأ الصيرورة في إطار الغائية المزدوجة يمنحنا فهما مختلفا للوجود. وتبدأ الصيرورة بوحدة الخصائص الإنسانية في الخلق ثم الاستخلاف المضاد للصراع والفساد وسفك الدماء، ثم شرعة الزواج وحرمة الأسماء، وهذا عكس التوظيف المادي للصيرورة الذي انتهى بأصحابه إلى التطورية المادية القائمة على البقاء للأصلح ومفاضلة الأعراق وصراع الطبقات في المجتمع.

إن مشروع إسلامية المعرفة، بنظر حاج حمد، مطالب على المستوى الفلسفي والتحليلي والمنهجي بتوظيف قوانين الصيرورة ضمن اتجاهات الغائية المزدوجة، معرفة وأخلاقا، كمنهج علمي متجاوزا للمقاربات

المادية المحدودة. ويتم ضبط مقولات المنهج بالرجوع إلى القرآن الكريم واستكشاف دلالات القضايا في ثناياه؛ فبنائية القرآن الكريم، بنظر حاج حمد، بنائية كونية يلزم اكتشافها ضمن وحدة الكتاب المنهجية كما تكتشف الظواهر الكونية ضمن وحدتها العضوية الطبيعية. ويتيح التعامل مع القرآن الكريم، من هذا المنطلق، فرصة للتدريب العقلي والتربوي والمعاناة المعرفية لفهم الآيات وكشف علاقاتها المنهجية.

ومن خلال الغائية المزدوجة، يمكن دراسة نظم القيم والثقافة والحضارة في أي مجتمع، باعتماد مبدأين هما "صيرورة الخلق الكوني المتشيء"، و"قياس نسبة نمو العقل المستجيب للقوانين الكونية وكيفية التعاطي معها"، من خلال هذا يمكن رصد نقط الالتقاء والافتراق بين الفعل البشري والمبادئ المستمدة من فلسفة العلوم الوظيفية والقوانين الكونية. كما يتم الكشف عن الكيفية التي تهيمن بها الغائية المزدوجة في منهجية الخلق وفي منهجية التشيؤ على سير الحركة التاريخية؛ الغائية التي تعني التزام الإنسان بمبادئ الخلق وقدرته على تمثلها في حركة. أما مصادمة هذه الغائية، فيؤدي إلى الانهيار عبر صيرورة محكومة وليس عبر مطلق الأمر الإلهي كما يدعي اللاهوتيون. من هنا دعا حاج حمد إلى أسلمة مناهج دراسة التاريخ بالوقوف على مقتضيات الحدوث التاريخي الذي أحكمه الله وفق الصيرورة، متيحا فرصة لقوانين التشيؤ ولمفهوم القانون الطبيعي الوظيفي للاشتغال في حركة التاريخ، في إطار نمائية الخلق. إن منهج قراءة التاريخ، وفق نمائية الخلق، يبتعد كثيرا، بل يتناقض مع المقاربة اللاهوتية التي تقوم على الاستيلاب الذي يلغي الإنسان والطبيعة وقوانين الصيرورة، وهو منهج الاستيلاب اللاهوتي، كما يتناقض مع منهج تأليه الحركة التاريخية وفق الفلسفات المادية والوضعية. لذلك تعجز هذه الفلسفات والمناهج الوظيفية، بنظر حاج حمد، عن التخلص من الاسقاطات الأيديولوجية التاريخية على القرآن الكريم، ومن ثمة استيعاب، وفي إطار المنهجية المعرفية القرآنية، قضايا قرآنية مثل يأجوج ومأجوج، وفلك نوح، وأهل الكهف[35]، في إطار حفر معرفي، تفتقده، قادر على بحث المدلولات التاريخية والنفسية والاجتماعية الغامضة؛ فهي مفاتيح أساسية لعالم الكون والإنسان وحركة التاريخ، تتطلب عقلا مدربا وباحثا وقادرا على النظر في الآيات وبحث الظواهر الطبيعية وتحليل مضمونها. كما هو قادر على النظر في النفس البشرية بما هي أرقى نتاج للوجود والحركة الكونية وفق ما قررته سورة (الشمس)، والتي ترفض مبدأ الانعكاس الغريزي الشرطي، وتقدم النفس بما هي وعي فعال ومستقر ومجال للرؤيا والأحلام والاختيار. فلا يكفي، لدراسة النفس، الوقوف على المركبات الفيزيائية والفيزيولوجية والسيوسيولوجية؛ إذ هي؛ أي النفس، أرقى ما في التركيب الكوني. وما زالت الحاجة ماسة إلى منهجية القرآن المعرفية لدراسة النفس وسبر أغوارها، تكشف التطابق بين النفس أخلاقيا مع مبادئ الوجود الكوني وقوانينه، كما يجسد تركيب النفس

[35]- قدم حاج حمد قراءات جديدة لمضامين قضية يأجوج ومأجوج، وفلك نوح، وأهل الكهف، مما يحتاج إلى نقاش معمق بين المهتمين! (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 152 – 156)

منهجية الخلق التي تستوعب منهجية التشيؤ. فالتقدير القرآني للظاهرة النفسية (إنا كل شيء خلقناه بقدر). (القمر/ آية 49). يبرزها مرتبطة بقوانين العلوم الطبيعية الوظيفية. من هنا تقدم منهجية القرآن المعرفية فرصا كبيرة وفعالة لدراسة تشكل الظواهر النفسية في المجتمع والتاريخ والسلوك، ورصد علاقاتها بالمبادئ الكونية للوجود؛ فتركيب التكنولوجيا مثلا على نفسية مريضة مسكونة بالصراع تنتج لنا (نفسية فردانية) أسوأ من الفردانية القبلية، فيتحول المجتمع المتقدم إلى حالة تفكك داخلي يستلب القيم الرابطة للوحدة في المجتمع، ويؤسس لقيم أخلاقية مضادة. عندها تتحول الثقافة التكنولوجية إلى عناصر تفكيك وتحليل تقوم على قاعدة الاستهلاك غير المحدود، مما يؤدي إلى انفصال النفس عن مبادئ الكون وخاصة مشاعر الحب والاتصال والجمال، ثم تختل معايير الغائية في النفس وتنحرف توجهاتها. فعلم النفس، من منظور إسلامي، مطالب اليوم بالوقوف على الأزمة النفسية في الحضارة الغربية من زاوية عدم التجانس في تطورها الصناعي والتكنولوجي مع المبادئ الطبيعية للكون، لتقديم بديل مملوء بالانسجام والأمن النفسيين. فالانحراف النفسي هو زرع لنقيض كوني من داخل البنية يؤدي إلى تفجيرها، وهو ما بسطته مقدمة سورة (النحل).

إن النفس، بنظر حاج حمد، تولدت في الإطار الكوني وحركته وتحمل في أصول تكوينها ذاكرة تاريخية هي من أجل التركيب، وهي التي تتحكم في صياغة مبادئ العقل القبلية، مما يحدد علاقة الإنسان بالوجود،وهي مستودع مبادئ أصل المنشأ والتركيب؛ قال تعالى: "وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى". (الأعراف/172). فعلم النفس الإسلامي مطالب بتقديم مفهوم فعال حول صيرورة المادة إلى الإنتاج النفسي باستثمار علوم البيولوجيا والفيزياء، لتوضيح تكون النفس ضمن إطار كوني كما قدمته سورة (الشمس)؛ أي التفاعل بين المركبات الكونية.

2- إسلامية المعرفة ومنهجية الجمع بين القراءتين من منظور حاج حمد:

يقصد حاج حمد بمنهجية الجمع بين القراءتين طريقة الربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي ضمن مبادئ الغايات الوجودية الكامنة في الوجود الكوني وحركته، ويسميها حاج حمد "بقوانين الحق التي خلق الله بها الخلق"، وهي مصدر الرؤية المنهجية لكل العلوم.

إن الجمع بين القراءتين هو الربط بين القرآن الكريم، بما هو محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وبين ما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات.

فالقرآن والوجود المتشيء يتكاملان لكشف قوانين الوجود؛ القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها. وهذا ما تشرحه سورة العلق؛ إذ قال تعالى: "إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق إقرأ وربك الأكرم الذي

علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم". (العلق/ 1-5). فالإنسان مطالب بإبصار القدرة الإلهية في الخلق المطلق. والقلم إشارة إلى قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية، ويصل إلى قوانين التشيؤ ونظرياته. فالقراءتان تنطلقان من القرآن والكون.

أما الاقتصار على قراءة قوانين التشيؤ العلمي الوظيفي بمنهجية معرفية وضعية، فينتهي بالإنسان إلى العلو الحضاري والطغيان وتكريس الصراع المنتهي إلى التدمير الذاتي، لوجود تناقض في أصل التكوين بين منهجية الخلق ومنهجية الفكر الوضعي ونسقه الحضاري؛ قال تعالى: "كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى". (العلق/6). ويحدد حاج حمد لمنهجية الجمع بين القراءتين مستويات ثلاثة هي: مستوى التأليف بطريقة توفيقية، ومستوى التوحيد بطريقة منهجية عضوية، ومستوى الدّمج برؤية أحادية، وهي مستويات متراكبة لفهم علاقة الغيب بالواقع.

فالمستوى الأول (أي التأليف): صعود من الواقع إلى الغيب، والمستوى الثاني (أي الدمج): تنزل من الغيب إلى الواقع، والمستوى الثالث (أي التوحيد): توسط بين الغيب والواقع. وبمعنى آخر فالمستوى الأول انفتاح نفسي وعقلي على ما يسميه حاج حمد (بعالم المشيئة المباركة)[36]، والمستوى الثاني انفتاح على (عالم الإرادة المقدسة)[37]، والمستوى الثالث انفتاح على (عالم الأمر المنزه)[38]. ويجسد هذه المستويات في القرآن الكريم، بنظر حاج حمد، ثلاثة أنبياء؛ فإبراهيم (عليه السلام)، هو القارئ للمستوى الأول؛ أي عالم المشيئة المباركة؛ إذ وصل من خلال الكون (حركته وأفلاكه، شمسا وقمرا وكواكب) إلى الله. وموسى (عليه السلام) هو القارئ للمستوى الأول؛ أي عالم الإرادة المقدسة؛ إذ تطور وعيه من التعلق بقوانين التشيؤ النسبية (أخرقتها لتغرق أهلها) إلى ربط التشيؤ بإرادة الله؛ "وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون". (البقرة/50).

ومحمد (صلى الله عليه وسلم) هو القارئ في المستوى الثالث؛ أي عالم الأمر المنزه، وهو مطلق مهيمن على العالم وعلى العالم أن يأتي إليه؛ إذ أودعت في العالم سبل الإهتداء. "فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين". (النمل/92).

---

[36]- المشيئة المباركة هي التي قضى الله بها الكون وحركته ومعطياته. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 179)

[37]- الإرادة المقدسة هي التي تتبدى في العلاقات الاقترانية زمانا ومكانا في حركة الوجود. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 179).

[38]- الأمر المنزه هو مطلق الأمر الإلهي الذي لا يظهر ذاته بقوانين عالم التشيؤ المبارك ولا باقترانية الفعل الإرادي المقدس. مطلق مهيمن على العالم كله، وعلى العالم أن يأتي إليه. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 180).

ويؤكد حاج حمد من خلال تحديد مستويات منهجية الجمع بين القراءتين؛ وهي التأليف والتوحيد والدمج، أن التأليف بين القراءتين هو تأليف بين مظاهر الخلق وظواهر الحركة التي جعلها الله في تلك المظاهر، مما يعطي الوجود معنى إنسانيا. عندها يشعر الإنسان بالانتماء للكون؛ قال تعالى: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات، وهو بكل شيء عليم". (البقرة/29). ثم يصبح مضمون علوم التشيؤ الوظيفي مضمونا إنسانيا، لتسخير الكون وضبط محتوياته في إطار غائية الحق. أما التوحيد بين القراءتين، فهو جمع بين قرائن الزمان والمكان خارج منطق الصدفة، بل كل شيء بقدر؛ قال تعالى: "ثم جئت على قدريا موسى". فكل ما تعرض له موسى (عليه السلام) يدل على ترابط الظواهر بعضها البعض في النسق الكوني، واتصال ذلك مباشرة بإرادة إلهية في صياغة الوجود وحركته؛ فيظهر الغيب المباشر وليس (المطلق) في الوجود، ويكلم الله تعالى موسى، ويشق البحر، ويفجر الماء من الصخر؛ أي حاكمية الله تعالى المباشرة. فمنهجية توحيد القراءتين، في قصة موسى، تساعدنا على إدراك الوجود الإلهي بفعل مرئي ومباشر في الكون؛ إذ يظهر ملكا ومهيمنا وجبارا ومنتقما ورحمانا ورحيما، وتأخذ صفاته وأسماؤه الحسنى مداها في التطبيق المباشر. ولا يتم إدراك هذا المستوى من التدخل الإلهي المباشر، إلا عبر التوحيد بين القراءتين، ومن خلال السؤال عن غائية الأحداث وترابطها؛ أي الترابط بين الظواهر في دلالاتها المكانية والزمانية والفعل الإلهي الإرادي المقدس.

وأما الدمج بين القراءتين فمنهجية تساعدنا على فهم تجلي الله تعالى بفعله المطلق وأمره المنزه الذي يتنزل من الذات الإلهية المنزهة ليحتوي الوجود وما فيه من مظاهر الإرادة ومن مظاهر المشيئة. فالدمج بين القراءتين هو صعود بالنفس إلى مرحلة التوحيد المطلق، لتتجلى وتتكشف لها معاني سورة الإخلاص؛ فسورة الإخلاص: "قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحدا" هي أنشودة الأرض المحرمة المختصة بذات الله المنزهة، وهي أنشودة القرآن وموسيقاه الكونية.[39]

فالجمع بين القراءتين عبر المستويات الثلاثة المذكورة التي تجسد مراتب المعرفة الكونية التي يحتويها القرآن الكريم تحتاج إلى مناهج معرفية وعلوم متفرعة عن عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة لإدراكها والتفاعل معها.

وقدم حاج حمد مدارسة منهجية ومعرفية لقصة إبراهيم (عليه السلام)، باعتباره المؤسس الأول لمنهجية (الجمع بين القراءتين). وتنطلق عملية الجمع بين القراءتين من نفي تصورين مغلوطين للكون؛ الأول

---

[39]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 180

(إحيائي)، والثاني (مادي)؛ فالأول يؤله الظواهر الطبيعية، هذا التأليه ينتهي إلى تأليه الوجود الكوني، بعد حلول الآلهة الطبيعية بعضها في البعض، ومن هنا تتشكل العقائد الوثنية وتستمد مصادر تفكيرها. أما الثاني؛ أي التصور المادي، فينظر إلى الظواهر الطبيعية في استقلاليتها نافيا لقوى من خارج الطبيعة، ثم يؤلف بين هذه الظواهر في إطار وحدة (الوجود المادي). وما بين هذين التصورين، الإحيائي والمادي، توجد تصورات انتقائية تضع الله سبحانه وتعالى خارج الكون وخارج الزمان والمكان، وقد أعطى الكون حركته وضمنها في داخله، وكثيرا ما ينتهي هذا التصور إلى (تأليه التشيؤ) أو (تجسيد الإله)، في إطار تقابل بين الكون والإله. فهذه التصورات كلها كانت تبحث عن الله في المكان لتحقيق الاتصال به، ولتمديد نمط العلاقة الإنسانية به. وتأتي سورة الشورى لتقدم جوابا في الموضوع بقوله تعالى: "فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير". (الشورى/11). فعلاقة الإنسان بالله تتحقق، من هذا المنطلق، من علاقة الإنسان نفسه بالكون. وهذا هو مبتدأ البحث الإبراهيمي الذي انتهى بما يسميه حاج حمد (فلسفة القربان العظيمة)[40]، شكرا لله على تسخيره الكون وظواهره وفعالياته للإنسان وجعله مركزا للكون. فبذلك كان إبراهيم (عليه السلام) يؤسس النظرة الإسلامية للوجود النافية للشرك والإحيائية، وذلك في إطار (عالم المشيئة). وقد وصل إبراهيم (عليه السلام) من خلال تفكيره العقلي في عالم المشيئة، ووفق تصوره الفطري السليم ووفق تصور مكاني إلى اكتشاف العلاقة بين الله والكون، وبين الإنسان والكون؛ فالربط بين الله والكون هو مستوى من مستويات الجمع بين القراءتين، أي إرساء صيغة العلاقة بين الغيب والواقع كما تشرحه سورة الأنعام.

إن مفارقة إبراهيم (عليه السلام) للعقلية الإحيائية والتعلق بقدرة الله المطلقة والمهيمنة بالتأمل في ملكوت السماوات والأرض هو مدخل في ذاته، بنظر حاج حمد، للتعرف على الوجود نفسه وعلى مصير الإنسان فيه وعلى مستقبله، بحثا عن الطمأنينة النفسية؛ قال تعالى: "ولكن ليطمئن قلبي". (البقرة/260). بعدها يوجه إبراهيم إلى رفع القواعد من البيت الحرام والأذان في الناس بالحج؛ (وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق". (الحج/ 26 – 28). لقد انتهى إبراهيم (عليه السلام) إلى العقل الفطري السليم الذي يصله بالله فاطر السماوات والأرض، وواضع السنن الكونية في حدود ملاحظة الحواس الطبيعية المباشرة؛ إله يحقق الأمن للإنسان في الكون ويرزقه الثمرات. فاكتشف إبراهيم (عليه السلام) بفطرته الكون مكانا مسخرا

---

[40]- قدم حاج حمد قراءة جديدة لقربان إبراهيم، في إطار تحليلي نقدي ومعرفي منهجي. واعتبر أن الخلل في فهمه، في الثقافة الإسلامية والمسيحية، راجع إلى قراءات الإسرائيليين التي سحبت الصفات الوثنية على العلاقة بين الله والإنسان. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 190 – 194، 204).

للإنسان، ومن ثمة يتم التفاعل المنضبط عبر الصيرورة والتحول في إطار جدلية[41] الغيب والإنسان والطبيعية. ويكون إبراهيم، بذلك، قد أسس للجمع بين القراءتين التي فصل مستوياتها القرآن الكريم تأليفا وتوحيدا ودمجا، كما ورد في سورة العلق: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم". (1 – 5). فالاقتصار على القراءة الأولى ينتهي بنا إلى تأليه الوجود، ووحدة الوجود الإحيائية، واللاهوتية التي تستلب الإنسان وطبيعته، وتغيب العلاقة بين الكون والإنسان. وإذا اقتصرنا على القراءة الثانية، "الذي علم بالقلم"، انحصرنا في قوانين التشيؤ الوظيفي دون منهجية الخلق، فحلت السيطرة محل التسخير، وحصل الاستغناء الظني بقوانين العلوم الوظيفية، فيترسخ منطق الصراع والطغيان والتناقض بين السلوك الإنساني والقوانين الكونية، فيقع الإنسان في أزمات لا حدود لها، ويخرج عن منهجية الجمع بين القراءتين؛ قال تعالى: "كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى أرأيت إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى". (العلق/ 6-12). لقد استرجع القرآن الكريم مضمون الرسالة التأسيسية لإبراهيم، تحليلا ونقدا، وخلصها من التزييف الإسرائيلي الذي يشوه العلاقة بين الله والإنسان؛ "ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه" (البقرة/130)

خاتمة:

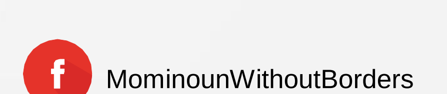
إن البحث الاجتماعي، من منظور إسلامي، كما وضع أسسه الفاروقي وطور مفاهيمه الفلسفية والتحليلية أبو القاسم حاج حمد، قادر على رفد هذه العلوم بأسلوب نقدي مفيد ونافع، عكس ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية الغربية بخلفية منهجية العلوم الطبيعية التي ارتهنت للوسائل والغايات النفعية فتدهورت قدراتها التفسيرية وإمكاناتها التحليلية. إن منهج العلوم الاجتماعية من منظور إسلامي وبعمق فلسفي يعتبر مهمته تحقيق القيمة على مدى التاريخ، مما يضفي الصفة الإنسانية على هذه العلوم، كما يعيد المثل الأعلى الإنساني إلى مكانه الطبيعي في حياة الإنسان بأهداف واضحة وغايات سامية معروفة؛ ولن يبقى الإنسان عندها، بما تكرسه منهجية العلوم الطبيعية، ألعوبة في أيادي قوى غامضة، بل معروف الهدف والغاية والمصير. فمشروع إسلامية المعرفة، من خلال العلوم الاجتماعية، يستطيع تجاوز تضخم العقائد الإيديولوجية في العلوم الاجتماعية؛ هذه العقائد التي اختزلت الحقيقة الاجتماعية في جوانبها المادية والاجتماعية، ونسبت الظواهر الأخلاقية ذات البعد المطلق، مما حيد البعد الأخلاقي في البحوث الاجتماعية ورسخ القيم السائدة المبرر للواقع الاجتماعي وانحرافاته، بل المبررة للنزعات الإلحادية المعادية لعمق الإنسان وفطرته.

41- تعني الجدلية في مشروع حاج حمد، صيرورة بمطلق يحتويها، وهو منهجية الخلق الإلهي الغائي. (ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 205).

إن وظيفة الباحث الاجتماعي، من منظور الفاروقي وحاج حمد، ليست فهم الوضع الاجتماعي وتحليله وحسب، ولكن تغييره وتحويله إلى وضع جديد يقوم على هدى الدين وتوجيهه وفلسفته الأخلاقية المتطابقة مع مبادئ الوجود الكوني وقوانين الحق المبثوثة في الخلق[42]. فالبحوث الاجتماعية اليوم، في عالمنا العربي، مازالت في حاجة إلى نقلات تصورية ومعرفية ومنهجية، لتكون وظيفتها التفسيرية أقوى وقدرتها الإصلاحية أنجع؛ فالمسلم، في الأخير، حر مسؤول، والالتزام الأخلاقي مستحيل دون المسؤولية عنه والحساب عليه؛ قال تعالى: "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"، وقال سبحانه: "ستكتب شهادتهم ويسألون". فالبحث الاجتماعي في النهاية حرية ومسؤولية وشهادة.[43]

[42]- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، محمد أبو القاسم حاج حمد، مرجع سابق: 160

[43]- ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، **التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق: 50







الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com